

仏教における輪廻説の再検討

——パーリ文献によりながら——

(中編)

新 田 智 通

「中編」をはじめるにあたって

本論文の「前編」においては、輪廻説を仏教の諸教義における傍流的なもの
と見なす諸々の先行研究の主張を整理したうえで、『清浄道論』
(*Visuddhimagga*) と『ミリンダ・パンハ』(*Milindapañha*) という比較的後代の
テーラヴァーダの文献によりながら、仏教の輪廻説について吟味した。その結
果、少なくともそれらの文献による限り、仏教における輪廻説を正しく理解す
るには、その概念を「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般に普及してい
る意味においてのみ捉えたのでは不十分であって、この一般的理解に以下の二
つの事柄を補足する必要があることが明らかとなった。

第一の点は、輪廻は「死後の再生」を意味すると言っても、現世と同じ有情
が来世に再び生まれるわけではないということである。ひと度過去のものとな
ったものが未来に再び現れることは決してなく、したがって、現世において死
に行く有情と来世において再生する有情とは同じでない。では両者はまったく
の別ものかと言うと、前者が因となって後者が生じるのであるから、まったく
の別ものとも言えない。つまり、ちょうど「牛乳」と「バター」の関係と同様
に、現世の有情と来世に再生する有情とは、因果の連続性によって結ばれた、
「同一」とも「別異」とも言えない関係にあるのである（そしてその因果の結び
付きのゆえに、新たに再生する有情は前世の業果を被るのであって、解脱を成就しない

限りそれから逃れるすべはない)。

第二の点は、「輪廻」を「死後の再生」と定義すること自体はまったく誤りではないのだが、そこでの「死」には、「命根が尽きることによる死」(すなわち一般的に理解されている意味での「死」)のみならず、ブッダゴーサの言う「刹那の死」(khaṇikamarāṇa) も含まれるということである。「刹那の死」とはすなわち、有情を構成している五蘊等の諸要素は常に変異して止まないのであり、その意味において我々は刹那ごとに「死」と「再生」を繰り返している、ということである。上述のとおり、現世の有情と来世に再生する有情とは「同一」とも「別異」とも言えない関係にあるのだが、そのことは、昨日の自分と今日の自分、今日の自分と明日の自分との関係にも当てはまる。そこにおいては、ただ時間的な因果の連続性が認められるのみであって、「我」と呼べるような不変の固定的実体はないのだが、無明・煩惱・我執に囚われた有情は、誤ってそこに「我」があると思い込み執着し苦しむのであり、それこそが我々が輪廻生存に縛られているということの内実である(それゆえ、そうした輪廻説は無我説と矛盾するものではまったくなく、むしろ論理的に一貫したものである)。そしてここからの解放は、無明・煩惱・我執という幻想を打ち破り解脱することによってのみ達せられるのであって、もしそれを成じることのないまま命根が尽きて死を迎えるならば、有情は必ず業の報いとして再生を受けるのである。

この「中編」では、以上の輪廻理解が、比較的后代のテーラヴァーダ文献のうちにのみではなく、むしろ、最初期のものとされている文献のうちに萌芽的なかたちで見出されるものであること——したがって、この輪廻理解は、元々相容れなかったはずの無我説と輪廻説とをどうにか折中するために後代の仏教者によって編み出された苦肉の策などではまったくなく、少なくとも最初期からブッダゴーサの時代に至るまでのテーラヴァーダにおいては一貫して保たれてきたものであること——を示したい。なお、初期仏教文献の成立史に関しては未だ不明な点も多く、いずれの研究者の主張も仮説の域を出てはいないものの、現在仏教学界においては、『スッタニパータ』(Suttanipāta) の第4章「アッタカ・ヴァग्ガ」(Attakavagga) と第5章「パーラーヤナ・ヴァग्ガ」

(Pārāyanavagga) とが「最古層の文献」であることが一応の定説とされており、それに続く「古層の文献」として、いくつかの韻文經典が挙げられることが多⁽¹⁾い（そして諸々の散文經典は、それら韻文文献の後に成立して行ったと考えられている）。本稿の目的は初期仏教文献の成立史の問題に新たな光を投じることではないので、今回議論を進めるにあたっては、こんにち学界においてある程度共有されている、以上のような仏教文献成立史に関する見解に大枠において従うこととする。

3. 初期仏教文献における輪廻説 ——無我説と輪廻説とは矛盾するのか？（その2）

では初期仏教文献における輪廻説の検討に移りたい。なおここにおいて「初期仏教文献」として取り上げるのは、古層に属するとされている韻文諸文献の一つに数えられる『テラガター』（*Theragāthā*）と、それらよりも幾分時代が下った後に成立したとされている散文諸文献に含まれる『サンユッタ・ニカーヤ』（*Samyuttanikāya*）および『マッジマ・ニカーヤ』（*Majjhimanikāya*）であり、最古層の文献については次節で別途論じることとする。また、検討の内容であるが、「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味における輪廻に言及している初期仏教文献の用例は枚挙にいとまがなく——もっともそれは、「再生」（*punabbhava*, Sn ver. 162 等）, 「生死」（*jātimaraṇa*, Sn ver. 351 等）, 「死と再生」（*cutūpapāta*, Sn ver. 517 等）, 「度重なる生まれ」（*jāti punappunam*, Dhṛp ver. 153）, 「生滅」（*jātikhaya*, Sn ver. 209）といった語によって示される場合もあるが——改めて指摘するまでもないことである。それゆえここでは、その一般的意味に加えて「刹那における絶えざる生死の繰り返し」という意味もまた「輪廻」という概念に含まれることが、初期のパーリ文献からも導き得るか否かについて吟味したい。

初期パーリ文献のなかで、「輪廻」（*samsāra*）という語が「生存」（*bhava*）, 特に刹那に生滅を繰り返す生成変化をも含む意味で用いられていると明確に理解し得る用例は、実はそれほど多くはないのだが、しかし確実に存在する。例え

ば、古層に属するとされる文献の一つである『テーラガター』においては、「輪廻」と「生存」とが同義的に説かれていると解し得る用例が複数認められる。ここではそれらのうちから二偈を引いてみよう。⁽³⁾

諸蘊はありのままにみられた。一切の生存は破られた。

生まれによる輪廻 (jāṭisaṃsāro) は尽きた。いまやさらなる生存はない (第 87 ⁽⁴⁾偈)。

五蘊は了知され、根が絶たれた。

生まれによる輪廻は尽きた。いまやさらなる生存はない (第 90 ⁽⁵⁾偈)。

これらは共に、阿羅漢果を得て解脱したとされている比丘（前者はパヴァイッタ長老、後者はサーミダッタ長老）による、いわば「勝利宣言」とも言えるものであるが、ここでは解脱の成就という一つの事柄が、「諸蘊をありのままにみる（あるいは、五蘊を了知しその根を断つ）こと」「一切の生存を打ち破りさらなる生存を受けないこと」「生まれによる輪廻を枯渇させること」といった表現で言い換えられている。ここにおいて「輪廻」は「五蘊」や「生存」とほとんど同義的なものとみなされていると言える。実際、『テーラガター』の註釈書をまとめたダンマパーラも、第 67 偈における「一切の生存は根絶された。生まれによる輪廻は尽きた。いまやさらなる生存はない」という、第 87 偈とほとんど同じ文言のなかに表れる「輪廻」について、ブッダゴーサの「間断なく転起する諸蘊と諸界・諸処の継続が輪廻と言われる」という解説を引くことで註解を施しているが、この解説は元々の經典に表されている輪廻観を、言葉を補足しつつ言い換えたただけであって、そこにブッダゴーサやダンマパーラによる何か新たな輪廻理解が見出し得るとまでは言い難い。

「輪廻」が「生存」（そしてそれを構成する「五蘊」）と同義であるということについて、もう少し考察を深めてみよう。少なくとも古層の諸文献においてすでに、涅槃の境地（あるいはそれを実現したブッダや阿羅漢たち）は、「不死」(amata,

accuta), 「不生」(ajāti), 「不老」(ajara), もしくは「作られざるもの」(akata), 「形成されざるもの」(asaṅkhata, 他なる原因によって生じたのではないもの)であり「不動」(acala)である, などとされている。⁽⁸⁾逆に言えば, 輪廻の世界(あるいはそこに束縛されている者たち)というのは, 生老死から自由ではなく, 作られたるもの, 形成されたるものであり, 揺れ動くものである。『テラガーター』には, ゴータマという長老に帰せられた三つの偈が伝えられているが, そこでは次のように説かれている。

私は実に輪廻しつゝ, 地獄へと行った。餓鬼の世界へも繰り返し行った。
私は長い間, 畜生界の苦しみにも実に様々な仕方て宿った。

人間の生存をも幸いに得た。[欲界の] 天の集まりにも数回赴いた。
色界や無色界, 非想非非想処にも留まった。

諸々の生成(sambhavā)はよく知られた。それらは本質がなく, 形成されたるもの(samkhata)で, 動揺し常に揺れ動く。

私はそれが自らによって生成されることを知って, 思念をもって, 他ならぬ寂靜を証得した。⁽⁹⁾(第 258-260 偈)

この一連の偈においては, 最初に現在分詞によってゴータマ長老が「輪廻しつゝ」(saṃsaram) あったことが示されたのち, その彼が三界五趣の様々な境涯に生まれ変わったこと, そして最後に, 彼がそこからの解脱を証得したことが表明されている。ここで言われる「輪廻」は, もちろん「命根が尽きて死んだ後の再生」という意味をも含んではいるが, しかしその意味のみにその語を限定してしまつては, 一連の三偈の真意を捉えることはできないのではないだろうか。ここにおいて「輪廻しつゝ」と言われていることの意味は, まさにその語源的意味のとおり, 絶えざる生成変化の流れのなかに飲み込まれてあることであつて, 最初の二偈全体から読み取り得ることは, その流れの根を断つことが

なかったならば、命根が尽きて死を迎えても必ずや五趣のいずれかに再生し、輪廻生存から解放されることはない、ということである。そして第三偈では、そうした輪廻の有り様を看破した長老が、輪廻生存を「諸々の生成」と言い換えたいうえで、それは「本質がない」ものであり、「形成されたもの」「動揺し常に揺れ動く」ものであると語っているのである、と理解することで初めて、これら三偈の十全な意味を汲み取ることができるのではないだろうか。

仏教における輪廻が生成変化する生存と同義であることは、次の『サンユッタ・ニカーヤ』の一節においても示唆されている。

輪廻は実に無始であり、過去の際が知られることはない。しかしながら、無明に覆われ、渴愛に縛られ、流転し、輪廻している衆生らにとって、無明の、すなわち闇の集まりの残余なき遠離と滅、それは寂靜の境地であり、それは殊勝なる境地である。それはあらゆる行 (saṅkhāra) の寂止、あらゆる取の放棄、渴愛が尽きること、離欲、滅尽、涅槃である。⁽¹⁰⁾

ここでもまた現在分詞によって、いままさに「流転し」(sandhāvatam)「輪廻している」(saṃsaratam) 衆生のことが取り上げられている。その衆生が、輪廻の原因である無明を遠離し滅することで涅槃の境地へと至るというのは極めて基本的な仏教の教義であるが、加えてここでは、その無明の「遠離と滅」、すなわち輪廻からの解放が「あらゆる行の寂止」と言い換えられている。ここでの「行」は、「形成されたもの」とも、あるいはそれらを生み出す「潜在的形成力」とも解釈し得るであろうが、いずれの解釈に従ったにしても、輪廻からの解放が、形成され、生成変化する一切のものによる束縛からの自由を意味すると読み取り得る。

以上のように、『清浄道論』などの後代の文献から導き出された輪廻理解、すなわち、「輪廻」という語が「命根が尽きて死んだ後の再生」のみならず、連続性を保ちつつ繰り返される「刹那の死と再生」、つまりは絶えず生成変化して止まない時間的生存をも意味するという理解は、明らかに初期仏教文献

(しかも古層文献)にまで遡り得るのである。『スッタニパータ』第3章においては「渴愛を友とする人は長い間輪廻しており、この状態から別の状態へと「おもむく」輪廻を超えることがない」と説かれているが、結局のところ、仏教に説かれる「輪廻」とは、「一切の形成されたものは無常である」⁽¹²⁾「一切の事物は無我である」⁽¹³⁾という仏教の根本教義を証得できずにいる有情がまさにいまこの世で経験していることなのである。

それゆえ、すでにこれまで再三指摘してきたとおり、輪廻説と無我説とは何ら相反するものではない。森章司は、輪廻説を「真の仏教の教えではない」とみなすような従来の見解を批判する論文のなかで、「原始仏教の教えは『無我』だから輪廻するのである」(森 2005, 163 頁)と述べているが、その指摘は実に的を射たものであると言える。森はその主張の根拠として、『サンユッタ・ニカーヤ』第22 相應の「蘊相應」(Khandhasamyutta)に収められている、無我を主題とした一つの経に言及している。そこでは五蘊の一々の項目について、もしそれが「我」であるならば、病にかかることなどなく、それを自らの意のままに操ることができるはずであるのだが、実際にはそれは「無我」であるから、病にもかかるし、それを自らの意のままに操ることも叶わないという旨のことが説かれている。森はこれを「病」だけでなく「生老死」にも当てはめ、無我であり変化するからこそ「生老病死」があり「輪廻」が成立するのだと主張する。

無我であるからこそ輪廻するのだという理解は、『マッジマ・ニカーヤ』の第38 経「大愛尽経」(Mahātaṇhāsāṅkhaṇhasutta)からも導き得る。本経は、輪廻主体をめぐる議論を含む初期經典の一つとして、すでに従来の研究において取り上げられているものであるが(雲井 1967, 406-410 頁)、その内容は、サーティ(Sāti)という比丘が抱いた「他ならぬこの識は流転し、輪廻し、同一不変である」⁽¹⁵⁾という邪見を、ブッダが縁起の教説によって正して行くというものである。彼の邪見に対して正しい見解を有した他の比丘たちやブッダは「縁がなければ、識の生起はない」⁽¹⁶⁾と語り、彼の誤りを指摘する。すなわち、例えば眼識は、眼と諸色とに縁ってはじめて生起するのである。そして「生じたものは滅

する性質のものである⁽¹⁸⁾」ことが確認されたのち、流転縁起と還滅縁起とが説かれる、という次第でストーリーが展開する。正しい智慧を得ていない者に輪廻が存在することは、この経においても一度も否定されていないので、サーティ比丘の見解の誤りは、輪廻を認めていることにではなく、識が同一不変のままに輪廻し続けると理解している点にある。そうではなく、正しくは、識は「縁によって生起（縁起）」し、そして生起したものは必ず滅するのであって、そのように生滅を繰り返すからこそ輪廻があるのである。

4. 最古層文献の輪廻説

仏教における「輪廻」の意味については、これまでの議論をとおして十分に明らかとなったことと思う。そこで次に、そうした輪廻観が最古層の仏教文献のうちにも認められるか否かについて検討したい。なお、本論文「前編」の第1節において仏教の輪廻説に関する先行研究を整理したなかですでに触れたとおり、幾人かの研究者がそれぞれの理由から「ブッダ自身は輪廻を説かなかったにちがいない」という見解を示しているが、それらの主張はいずれも文献学的根拠を欠いており、推測の域を出るものではない（そもそも現存する仏教文献から、ブッダが歴史的・事実として実際に語った文言を抽出することはまったく不可能である）。確かに、最古層の仏教文献とされている『スッタニパータ』の「アッタカ・ヴァッガ」と「パーラーヤナ・ヴァッガ」のうちには、saṃsāra という語やその動詞形 (saṃsarati) などの用例はない。しかし、並川孝儀や榎本文雄といった研究者らは、その最古層の文献のうちにも輪廻という現実理解が明確に表れていると述べており、彼らの所見に従うならば、少なくとも現存する仏教文献による限り、仏教はその始まりから輪廻を大前提としていたとみるべきである。そこで、本節の議論は、仏教の輪廻説に関して最古層文献を扱っているこの二人の研究者の論述を手がかりとして吟味する形で進めることとする。

まず並川は、「アッタカ・ヴァッガ」と「パーラーヤナ・ヴァッガ」の偈文のなかから輪廻を指し示すと思われる語句の用例を複数挙げている（並川 2005, 110–115 頁。具体的には、『スッタニパータ』の第 779, 801, 865, 902, 1121, 1123 偈と、後 139(8)

述する bhavābhava や bhava という語を含む用例のうちのいくつか)。そしてそれらがいずれも否定的文脈で（すなわち、厭い離れるべきものとして）用いられていると指摘する（並川 2005, 110-115 頁）。例えば、

ピンギヤよ。それ故に、あなたは怠ることなくはげみ、再び迷いの生存にもどらないように (apunabbhavāya), 物質的存在を捨てよ。(第 1121 偈)

ピンギヤよ。それ故に、あなたは怠ることなくはげみ、再び迷いの生存にもどらないように (apunabbhavāya), 妄執を捨てよ。(第 1123 偈, 以上訳文は並川 2005, 111 頁より)

といった『スッタニパータ』の偈文は、再生することがないようにと戒めたものであり、「再生」(punabbhava) という表現は、明らかに輪廻を想定していると述べている（並川 2005, 111 頁）。

また榎本は、「アッタカ・ヴァッガ」のなかでも特に中核的な経の一つと考えられる第 2 経、「グハッタカ・スッタ」(Sn vers. 772-779) を中心的に取り上げているが（榎本 2008, 8-12 頁）、そのなかで、欲望に囚われている者たちが死に直面した様を描いている第 774 偈から第 776 偈までを一つの考察の対象にしている。

諸々の欲望の対象に貪り・執心し・夢中になり、物惜しみをし、間違った道に入ってしまったている、そういった人々は、苦しみへと連れて行かれて嘆く、「私たちはこ（の世）から去って、何になるのだろうか？」と。(第 774 偈)

だからこそ、人は、他ならぬ今ここで学ぶべきだ。世の中で「間違っている」とわかる何らかのもの、そのものために間違ったことを行うべきではない。というのは、この（人）生は短いと賢者たちは語るから。(第 775

偈)

諸々の生存への渴望にのめりこんで、世の中でのたうち回っているこの世の生き物たちが私には見える。次から次へと生成する生存に対する [bhavābhavesu] 渴望から離れていない劣った人々は、死（神）の口の中
でわめく。（第 776 偈，以上訳文は榎本 2008，9 頁より。[] 内は引用者による補足。）

ここでの「私たちはこ（の世）から去って、何になるのだろうか？」という文言を、輪廻における「死後の存在」を抜きにして理解することは不可能であるが、榎本はさらに、第 774 偈が理由となって第 775 偈が説かれていること、つまり「この世の行為と来世の運命が因果関係にあるという思想が、業（karman）や輪廻（saṃsāra）という語なしで表現されている」（榎本 2008，10 頁）ことに注目している。

二人の研究者による以上のような指摘は（彼らの提示しているそれ以外の諸論点とも併せて）、最古層とされる仏教文献のうちに「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的な意味での輪廻思想が明白に見出されることを証している。では、本稿のこれまでの（最古層のものよりも後代の文献に基づく）考察によって明らかとなった「絶えざる生成変化からなる生存」という、より根本的な意味での輪廻理解もまた最古層の文献のうちに認められるのであろうか。「輪廻」（saṃsāra）という語が最古層と言われるごく限られた文献のなかに現れない以上、この問いに対して、これまで比較的后代や（古層とされる）初期のパーリ文献を扱ってきた時のような直示的な仕方では答えることはできない。しかしこれら最古層文献に特徴的ないくつかの表現とその使われ方をよくみると、「絶えざる生成変化からなる生存」としての輪廻理解が、表現としては「萌芽的」であっても論理的には一貫して（つまり、その理解によって最古層文献の全体がより明確な整合性をもって把握できるようなかたちで）、最古層の文献においてすでに前提とされていたことが判明するのである。そのことを検証するために、ここ

で上に紹介した二人の研究者もそれぞれに焦点を当てている二つの複合語、すなわち① bhavābhava という bhava (生存) を重ねたものと、② jātijarā (生老) という表現とについて考察したい。

① bhavābhava

この bhavābhava という語は、「アッタカ・ヴァッガ」と「パーラーヤナ・ヴァッガ」という分量的にとっても限られた最古層文献のなかではたびたび用いられているが (Sn vers. 776, 786, 801, 877, 901, 1060, 1068), その反面、それ以外の古層文献においては稀にしかみられない言葉遣いとされている (並川 2005, 118-119 頁)。並川も榎本も、この語を最古層文献において「輪廻」の意味を表す代表的用語とみなしているが (並川 2005, 112-115 頁, 榎本 2008, 10 頁), 榎本が、(すでに上に紹介した第 776 偈の訳文においてそう訳出しているとおりに) この語を、単なる複数性の含意をもつ「種々の生存」としてではなく、「次から次へと生成する生存」として (すなわち「輪廻」と同義の反復複合語として) 訳すべきと主張している一方、並川は、この語の用例には「輪廻」を意味している場合と「現世における存在」を意味している場合とがあるとし、そのどちらで解釈すべきか判然としないケースもあることを示唆している。並川が註釈文献『パラマッタ・ジョーティカー』(Paramatthajotikā) を参考にして「輪廻」を意味する用例として挙げているのは、

「これらの論者たちはこだわりがある者」と知って、かの沈黙の聖者は諸々のこだわりを熟考し、それを知った上で、解脱し、論争におもむかない。しっかりと確立した人は (dhīro) 種々の生存に (bhavābhavāya) 近づくことがない。(第 877 偈, 訳文は並川 2005, 112 頁より)

などである。しかし、例えば (上に榎本の訳によりながら引用した) 第 776 偈中の bhavābhavesu⁽¹⁹⁾ については、註釈文献が複数の註釈を与えていて、つまるところ「輪廻の生存」と「欲有 (kāma bhava) などの (現世の意味での) 生存」という二

義が併記されているとし、この二つのどちらの解釈を取るかを保留するとしている（並川 2005, 113-114 頁）。

並川はさらに、bhavābhavesu という複合語の基になっている bhava（生存）という語自体にも、同様に、「輪廻」を意味する用法と「現世における存在の有り様」を意味する用法とがあると述べており、前者の例としては、

メッタグーよ。ここより上や下や横やこの中央とにおいて、あなたが気づいてよく知っているものが何であろうと、それらに対して喜びも偏執も識別をも排除し、変化する生存状態にうちに（bhava）とどまらないようにせよ。（第 1055 偈）

という偈文を、また後者の例としては、

このバラモンは真理を体得し、何ものをも所有せず、欲の生存に（kāmahave）執着しない者とあなたが知ったその人は疑いなくこの煩惱の激流を渡った。かれは彼岸に達して、心が荒むことなく、疑惑もない。（第 1059 偈、以上二偈の訳文は並川 2005, 114 頁より）

というものを挙げている。

さてここで、以上のことを本稿の前節までの（最古層以外のパーリ文献を文脈とする）議論に照らしたときに、どのようなことが導出され得るであろうか。前節までの議論では、おもに以下の三つのことが明らかとなった。すなわち、

- (1) 仏教における輪廻の根本的意味は、無始無終の因果の連鎖にある刹那ごとの「絶えざる生成変化」であり、したがって無我説と矛盾するどころかその内実であること、
- (2) 「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味での輪廻もその一局面に他ならず、（因果で結ばれている）死ぬ有情と再生する有情とは同一でも別異でもない。つまり、輪廻する「同一主体」がないからこそ輪廻があ

る（それゆえ、一度死んだ同じ有情が再び生まれることはないのだが、しかし因果の連鎖としての再生があり、再生する有情が前世の有情の業果から逃れることはできない）ということ、

- (3) そして仏教においては一切の生存、有 (bhava) の本質自体がそのような生死の繰り返しである「絶えざる生成変化」として理解されている（諸行無常・諸法無我）ので、仏教的意味において「輪廻」と「生存」とは同義であること、

である。特に「輪廻」と「生存」の同義性については、前節で、古層に属するとされる初期仏教文献においてこの二つの概念が定型的に並べられ、置換されて用いられている文例にも注目しながら、それが仏教の根幹をなす包括的理解であることを確認した。

そこから翻って上記の（並川や榎本によって論じられている）最古層文献の用法を眺めてみると、「輪廻」(samsāra) という表現はなくとも、その語が指すのと同じ事柄を表す用語として、bhava（生存）や bhavābhava（種々の生存）という語が用いられていることは、極めて自然なことと思われる。したがって榎本が bhavābhava を「次から次へと生成する生存」と訳し、輪廻と同義に解釈すべきとしていることは正鵠を射たものと言えよう。

しかし、ここで bhavābhava が輪廻と同義という場合の「輪廻」の意味は、一般的な「命根が尽きて死んだ後の再生」という意味だけであろうか。榎本が「次から次へ」と訳する際に輪廻の一般的な意味のみを念頭に置いていることは、彼がこの語を、同じく最古層文献に現れる「この世もあの世も」という表現と重ねて解釈していることからみて取れる（榎本 2008, 10-11 頁）。この文脈で bhavābhava をそう解釈すること自体はまったく正しいのであるが、しかし本稿が明らかにしてきた「輪廻」のより根本的意味からするならば、現世の生存や来世の生存といった一つ一つの「生存」が、それ自体においても「次から次への生成」と理解されなくてはならないことになる。

そうした理解が最古層文献においてすでに前提とされていたことを示唆する間接的証拠は、bhavābhava のみならず、bhava という語だけでも輪廻を意味す

る用例があるとする並川による例示である。並川も榎本同様、「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味でのみ輪廻を捉えている。しかし bhava を重ねた複合語になって初めて「輪廻」の意味になるのではなく、bhava という語がそれだけで「輪廻」と同義に扱われ得るということは、すなわち、過去世・現世・来世に渡る「次から次への生存」の基にある、刹那の意味での「次から次へ」という意味がそもそも bhava には含まれているということであって、榎本のように bhavābhava を反復複合語と解するならば、それは bhava という語に元々暗に含まれていた「次から次へ」というニュアンスを強意的に表現したものと考えられるのである。このように、bhava という語は、最古層文献においてすでにそれ自体で（のちの文献においてより概念的に整理・明瞭化されて表現されるようになる）「絶えざる生成変化からなる生存」という輪廻の根本的意味を（しかも「命根が尽きて死んだ後に再生する生存」という一般的意味と何ら矛盾することなく、むしろそれを含む仕方でもっていたと想定される。そしてそのような想定に立ったときに、bhavābhava のみならず bhava もまた「輪廻」の意味を表し得ることを示す並川による例示も納得できるものとなるのである。

論点をわかりやすく整理するために、「生存」という概念そのものについて、（前編で検討した）輪廻に関する「誤った見解」を正すブッダゴーサの議論⁽²¹⁾になぞらえる形で検討してみよう。通常の意味での「生存」とは、A とか B といった一定のアイデンティティと生活史をもつ個々の存在者が「生きて在る」ことを指し、それを去ることはその存在者の「死」を意味する（逆に言えば、その場合の「死の乗り越え」や「死なないこと」とは、その「生存が延長され限りなく続くこと」である）。「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味での輪廻の捉え方は、このような「誕生」と「死」に挟まれた間の意味での「生存」概念を基にしている。

しかし仏教における「生存」の語（少なくとも本稿で取り上げた一連のパーリ仏典で用いられている bhava）が含意しているのは、そうした個々の「生存」の状態がそれ自体確固たるものをもたず、常に移ろい、無常・無我であるという、その本質的有り様のことである。その場合の「生存」概念は、「死」に対置さ

れる、あるいは「死」によって否定されるところの「生存（期間）」ではなく、「刹那における絶えざる生滅の繰り返し」が連続する境界（すなわち、根本的な意味での輪廻）を指し、そこでは「生（誕生）」と「死」とが常に表裏一体のもの（つまり、一つのものの「死」が同時に次のものの「生」となっているような関係）として捉えられている。それゆえ、一般的な意味での個体の「死」の場合でも、無始無終の連続する流れがそこにおいて終結するわけではなく、それが因となって「再生」という果が表裏一体のものとして生じるのである。仏教において「生存」を「厭い、離れ、捨てる」ということは、そのセットになった「生死」（の繰り返し）を超えるということであり、それは、通常の意味での、ある何らかの「生存」（状態）を離れ去ること（すなわち「生きている期間」の終止としての、特定の個体の「死」）とはまったく異なる。そうではなく、それは「無始無終の生成変化の連鎖」を丸ごと超越するという（我々迷いのなかにある者にとっては）究極的にラディカルな事柄なのである。それゆえ、仏教的意味での「不生」と「不死」は、結局は同じ事柄を指していると言える。

「生存」のこのような概念が、仏教の核心にかかわるものであり、その出発点から大前提とされていたとするならば、最古層とされる文献中で用いられている bhava や bhavābhava という語だけでなく、その他の表現も極めて一貫したものと理解することができる。例えば、「アッタカ・ヴァッガ」中には「聖者は……この世もあの世も願わない⁽²²⁾」というように、現世と来世を対にした表現がみられ、並川も榎本も「輪廻」を表す用例として注目しているが、特に榎本は、「賢者はこの世もあの世も願わないと説かれ、現世と来世は一对のものである。……ブッダは来世の存在も否定してはいない。現世と来世の両方の存在は前提となっている。しかし、来世にも現世にも否定的な評価が与えられている。」（榎本 2008, 11 頁）というように、このことを取り上げている。もし、仏教的「生存＝輪廻」概念が上述したように理解されるならば、この「この世もあの世も」という対表現は、まったく内的に一貫した、適切で必然性をもったものであることが明確になることであろう。（すでに前編で指摘したように）ブッダや解脱を果たした仏弟子たちが「現在の命根が尽きた後、三界に再

生することがない」だけでなく、すでに今生において彼岸へと渡り生死を超越した存在であることは、初期經典全体にわたって繰り返し説かれている。「現世」を離れ超えることと、「来世」を離れ超えることは同一のこと（つまり「現世」を離れずして「来世」を離れることはあり得ず、逆もまたしかり）なのである。

ところで、並川が bhava や bhavābhava という語の用例に、(一般的な意味での)「輪廻」を意味する用法と「現世における存在の有り様」を意味する用法との二つを区別していることは先述したが、この二つに属する諸用例は二者択一(either-or)の関係にあると並川は想定しているように見える(並川 2005, 113-114 頁)。しかしそれらは、同一の事柄の二つの側面を表している(あるいは、それを二つの角度から述べている)ものと言うべきであろう(註釈文献で併記されている bhavābhava の種々の解釈も、そのように理解する方が自然である⁽²³⁾)。並川は、「生存」の仏教的含意を考慮せず、「輪廻」を「命根が尽きて死んだ後に再生する生存」という一般的理解だけで捉えているため、まるで「輪廻」に関する表現と「現世」に関する表現が別々の事柄であるかのように説明している。しかし、上述の「生存＝輪廻」理解が踏まえらるるならば、例えば「欲有」(kāma-bhava)と解釈された場合の bhavābhava と「再三の生存」(punappunabhava)という意味での bhavābhava とは——並川は前者を「現世的な意味での生存」、後者を一般的な意味での輪廻を表す表現と区別して捉えているのであるが——根本においては何ら別のことを指しているわけではないことがわかる。実際「パーラーヤナ・ヴァッガ」においては、「欲と生存への執着を離れること」と、「彼岸に達すること」や「生と老を超えること」とが並列されて言い換えられていたり、あるいは「色かたち」や「渴愛」の放棄が再生の終わりをもたらすと説かれていたりする⁽²⁴⁾。

確かに、仏教の教義がより概念的に整理・分節化されて、特定の語が日常語の用法を超えたテクニカル・タームとして、より確定的に用いられている後代の文献と比較して、最古層とされる文献の場合には、そこに表れる同一の語の、異なった文脈における意義を解釈することは困難を伴うと言えよう。「生存」

(bhava) のような、多義性をもち多用される最も基本的な用語についてはなおさらである。それでも、最古層文献においてもこれだけ中心的な意義をもつとみられる仕方で繰り返し用いられている同一の語を解釈するにあたっては、その同じ語が用いられている「内的必然性」を常に考慮すべきである。文献学者が多義的な用語の当座の訳を、辞書の用例や註釈書に従って文脈に応じて使い分けることに問題はないが、テキストの十分な内的整合性・一貫性の理解を下敷きにしないで、それらを別々のものとしたまま、むしろその暫定的類別を基に解釈に臨むことにはリスクがあると言わねばならない。現に並川は、最古層文献や古層文献において、「輪廻」や「来世」に関する表現と、「現世」に関する表現とを腑分けすることで、「現世に力点を置いていた」最古層の輪廻観を説く仏教から、「輪廻」を一層積極的に消化したより後代の仏教へと変遷して行ったとする（実際には「文献学的根拠に」ではなく）偏見に基づく議論を導き出しているが（並川 2005, 109-129 頁）、その最初の仮定には、そもそも「輪廻」の意味での bhava と「現世」の意味での bhava とが別物であるとする先入見があるのである。

② jātijarā

これまで述べてきたような仏教的「生存＝輪廻」理解がすでに最古層文献において前提とされているということは、「パーラーヤナ・ヴァッガ」に類出する「生老」という表現からもみて取れる。その多くは「生と老とを越える⁽²⁵⁾」という形で使われているが、「生と老との放棄⁽²⁶⁾」や「生と老とに覆われている⁽²⁷⁾」という言い方もある。

仏教的意味での「生存」は「生（誕生）と死がセットになって同時に」のみ超えられるものであるということは先述したが、「生」と「老」とがセットにされて、放棄し超えるべきものとして説かれていることの意味も同じである。

「老」は、個体の意味での「生」から「死」へ向かっていく不可避・不可逆の過程であるが、それが不可避であるのは、前編で引用したブッダゴーサの「実に、きのこの芽が先端に土を伴って生じるように、そのように有情も老いと死

とを伴って生まれてくる」⁽²⁸⁾という言葉が示しているとおりに、刹那刹那の連鎖の過程において「老」もまた「生」や「死」と切り離すことのできない表裏一体のものであるからである。「生老」という形でセットにされる場合に含意される両者の不可分性（「生じたものは必ず老いる」という不可避性）と、「生死」という形でセットにされる場合に含意される不可分性（「生じたものは必ず死に行く」という不可避性）とは、刹那ごとの絶えざる生成変化という観点からみれば、まったく重なり合うものである。「老いない」こと、あるいは「老いを超える」ことは、極めて一般的な人間の願望の一つと言えるが、仏教における「不老」が、普通に言われるような「不老長寿」（すなわち「[個体の意味での]生存が終わりに至らずいつまでも続くこと」）などとはまったく異なり、同時に「不生」でもあるということは、そのことの実現が、「生死を超える」と言われる場合と等しく究極的にラディカルな事柄であることを示している。このように考えると、「生老」の超越・放棄を説く最古層文献において、先述した「生存＝輪廻」概念が大前提とされていることは明らかである。

並川は、最古層文献には（古層以降の文献においては「輪廻」の同義語としての定型的な表現となる）「生死」（*jātimaraṇa*）という語が現れず、代わりに「パーラーヤナ・ヴァッガ」にこの「生老」という表現が多く使われていること、また古層資料になると反対に「生老」という表現はほとんどみられなくなり、「生死」という用語が頻出するようになることから、「一方〔最初期の仏教〕は現世に比重をおいており、他方〔古層以降の仏教〕は輪廻の考え方に比重をおこうとしている、という相違」（並川 2005, 118 頁, [] 内は引用者による補足）があることを示唆しているが、これはまったく不可解な議論・推測である。仮に「来世」的主題をカッコに入れたとしても、誰にとっても「老」は「死」を予期したそれと一続きのものであり、（並川の論法が意味するように）「老」はより現世的関心で「死」の方はそうではないと言うことに果たして意味があるだろうか。「パーラーヤナ・ヴァッガ」にある第 1092 偈では、ブッダが「大変恐ろしい暴流が生じたとき、湖の真ん中に立っているのに……老いと死に打ち負かされている人々に、州（⁽²⁹⁾ 擲りどころ）を説いてください」と懇願される場面

があるが、仏教的解答（輪廻の現実に対してそれを「超える」道を示すというラディカルな解答）を待たずとも、「老」と「死」は共にこの世に生きている者にとって、すでに十分に切実な「現世的」関心事であろう。

既述のとおり、「生存＝輪廻」の根本的意味においては、「生死」でも「生老」でも、それぞれが「生（誕生）」とセットになって超越されるべきものとされていることのラディカルな意義に変わりはないのだが、「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味での輪廻を考えた場合、「生死」というセットと「生老」というセットとでは、その内容ではなく「展望」に違いがあるということと言えるかもしれない。まず「生死」の方は、個体にとっての始めと終わりという限界点を示すことによって、無始無終に繰り返される輪廻の連鎖のなかの一コマとしての「生存」を全体として「俯瞰的」展望から表していると言える。それに対して「生老」の方は、現世という特定の地点にいる存在者の立場に視点を置き、そこを現場とする形で実存的課題が説かれる、より「場面的」展望での表現であると言えよう。このような「場面的」展望において、「生と老とを超越する」と言われるなかの「生」と「老」のうち、榎本の言うように『生まれ』を『越える』とは再び生まれることがないことを意味する」（榎本 2008, 12 頁）、つまり「生」は死から先の「来世」への再生を指しているとするならば、一方「老」は死に向かっていく「現世」の過程を指していると言えることができるであろう。

このように、「老」が「生」とセットになって、捨て去り、超越すべきものとされているということは——「輪廻」を根本的な意味で捉えるにせよ、一般的な（「命根が尽きて死んだ後の再生」という）意味で捉えるにせよ——ともかくもそこにおいて「輪廻」概念が前提とされているのであり、「生老」という表現が（「生死」と比較して）「輪廻に対して消極的に関わり、現世に焦点を合わせてものを考えていたことを示すもの」（並川 2005, 121 頁）とする並川の議論はまったく成り立たないものであると言わねばならない⁽³⁰⁾。そうした議論をする際、並川は（「老」と「死」との違いをさて置くにしても）そもそも「生死」と共通して「生老」にも含まれている「生」を超越ということが、「輪廻」を前提に

しなければ意味をなさないことを忘れているかのようである。⁽³¹⁾

中編のまとめと後編の概要

繰り返しになるが、本稿「前編」において比較の後代のパーリ文献から導き出された輪廻観の要点は、次のごとくであった。すなわち、仏教における輪廻の根本的意味は、因果の連鎖にある刹那ごとの「絶えざる生成変化」であり、「命根が尽きて死んだ後の再生」という一般的意味での輪廻もその絶えざる生成変化の一局面に他ならない。そこにおいて、死ぬ有情と再生する有情とは同一でも別異でもないのだが、因果の結び付きのゆえに、再生する有情が前世の有情の業果から逃れることは、彼が解脱を果たさない限りあり得ないのである。そしてこの「中編」では、以上のような輪廻理解が初期仏教文献、なかでも、古層や最古層と見なされているような文献のうちにも、萌芽的な形で見出されることが明らかとなった。確かに、最古層文献においては「輪廻」(saṃsāra)という語が明示的には用いられていない。しかし、おもに「生存」(bhava)や「次から次へと生成する生存」(bhavābhava)といった語によって「輪廻」と同等のことが説かれているのであり、そしてそのような「生存＝輪廻」理解に立ったときに、最古層文献自体の内容もより十全に把握され、また時代とともに精緻化・体系化されていく仏教教理の歴史の背後に、「仏教が仏教たるゆえん」⁽³²⁾とも言い得るような一貫した理解を見出すことも可能となるのである。

なお、幾人かの研究者が輪廻説と無我説を相容れないものとして捉えていることは本稿「前編」の第1節において紹介したとおりであるが、上記の輪廻理解に従うならば、輪廻説は無我説と矛盾するどころか、むしろ無我だからこそ輪廻があると言わねばならない。宮坂宥勝は自らの『スッタニパータ』の訳書を締めくくるに際して、

かつて和辻哲郎は『原始仏教の実践哲学』(岩波書店、「全集」に所収)で四諦、八正道、十二因縁を釈尊の根本的立場であるとして、それらには輪廻思想の入り込む余地がないといった。しかし、輪廻転生を抜きにした仏教

はあり得ないことを *Sn.* [= 『スッタニパータ』] は雄弁に物語っている
(宮坂 2002, 498 頁。[] 内は引用者による補足)。

と述べているが、この主張は本稿における一連の考察をとおして明らかとなった輪廻理解とまったく重なるものである。

これまでの考察をとおして、(少なくともパーリ文献から導かれるところの) 仏教における輪廻理解の内容と、それが無我説と矛盾するものではないということについては、十分に論じ得たものと思う。しかし、本稿「前編」第1節において言及したとおり、輪廻説を仏教における傍流的な教説とみなす(あるいはブッダ自身が輪廻を説いたことに懐疑的である)研究者らによって、「輪廻説は(とりわけ在家信徒を対象とした)方便である」とか「ブッダが問題としたのは現世をいかに生きるかであり、来世のことではない」といった主張がなされているのだが、これらの問題については、いまだ本稿において直接的な仕方で検討できないでいる。本稿はこうした主張に対して批判的な立場を取るものであるが、しかし輪廻についての理解を深めるうえで、これらの論点は非常に重要な意味を有していると思われるので、本稿の「後編」においては、主としてこれらの問題を取り上げて論じたい。

参考文献

- 榎本文雄. 2008. 「輪廻思想と初期仏教」『インド世界への憧れ——仏教文化の原郷を求めて』シルクロード・奈良国際シンポジウム記録集9. (財)なら・シルクロード博記念国際交流財団・シルクロード学研究センター, 5-13 頁.
- 雲井昭善. 1967. 『仏教興起時代の思想研究』平楽寺書店.
- 櫻部建. 2000. 「輪廻について」『仏教学セミナー』72, 15-20 頁.
- 並川孝儀. 2005. 『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版.
- 宮坂有勝. 1997. 「仏教と輪廻思想」『極楽の世界』東京: 北辰堂, 129-144 頁.
- . 2002. 『ブッダの教え——スッタニパータ』京都: 法蔵館.
- 村上真完・及川真介. 1988. 『仏のことば註(三)——パラマツタ・ジョーティカー』春秋社.
- 森章司. 2005. 「死後・輪廻はあるか——「無記」「十二縁起」「無我」の再考」『東洋学論叢』30, 180-158 頁.

* パーリ語のテキストについては Pali Text Society 版を用いた。またパーリ文献の略号については *Critical Pāli Dictionary* に準じた。

* 本論文は、拙稿「仏教における輪廻説の再検討—パーリ文献によりながら（前編）」（『佛教學セミナー』第 109 号、2019 年、184（1）-159（26）頁）の続編である。なお、その「前編」においては、続きを「後編」として公表すると予告していたが、残りの諸節の分量が当初想定していた以上に膨らむこととなってしまったため、今回続編を「中編」として公開し、残りに関しては「後編」として別稿を期すこととした。

註

- (1) この後本稿第 4 節において批判的に取り上げる並川孝儀は、こうした「古層文献」として、『サンユッタ・ニカーヤ』の第 1 相応である「天相応」[*Devatāsamyutta*]と第 4 相応の「悪魔相応」[*Mārasamyutta*]、『スッタニパータ』の第 1 章から第 3 章、『ダンマパダ』(*Dhammapada*)、『テーラガーター』、『テーリーガーター』(*Therīgāthā*)などを挙げている（並川 2005、116 頁）。本稿においても、「古層文献」と言う場合には、作業仮説としてこの並川の説に従うこととする。
- (2) いわゆる「古層文献」における輪廻に関連する用例については、並川 2005、116-126 頁を参照。
- (3) 「輪廻」と「生存」とが同一視されている用例としては、本論のこれ以降の箇所 で引用した『テーラガーター』の偈文 (Th vers. 67, 87, 90, 258-260) 以外にも、例えば『テーラガーター』第 254, 339, 344, 604d (= 656d, 687d, 792d, 891d, 918d, 1185d) 偈を参照。
- (4) Th ver. 87: *khandhā diṭṭhā yathābhūtaṃ, bhavā sabbe padālitaṃ, vikkhīṇo jātiśamsāro, n'atthi dāni punabbhavo ti.*
- (5) Th ver. 90: *pañcakkhandhā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlakā, vikkhīṇo jātiśamsāro, n'atthi dāni punabbhavo ti.*
- (6) Th ver. 67: *bhavā sabbe samūhatā, vikkhīṇo jātiśamsāro, n'atthi dāni punabbhavo ti.*
- (7) Dhpa I, 162, 27-28: *kandhānaṃ ca paṭipāti dhātu-āyatanānaṃ ca abbotchinnaṃ vattamānaṃ samsāro ti pavuccatī ti.* (= Pj II, 426, 25-26. [Sn ver. 517 についての註釈。])
- (8) 以下に、古層とされている經典からの、これらに関する用例をいくつか挙げる。なお「不生」(*ajāti*)という表現は、『無礙解道』(*Paṭisambhidāmagga*, I, 11, 6, 他)や『ミリンダ・パンハ』(333, 1), 『ジャータカ』(*Jātaka*, I, 4, 10)等にはみられるが、管見の限り古層經典には、そのままのかたちでは認められない。しかし「生死を超える」といった表現で実質的に同じことが説かれているので、「不死」(*amata*, *accuta*)の用例とともに当該箇所を示すこととする。

・「不死・不生」

「入定したサキヤムニは〔煩惱の〕滅尽、離欲、不死、勝れたるものに到達した。」(Sn ver. 225: *khayaṃ virāgaṃ amataṃ pañītaṃ yad ajjhagā Sakyamunī samāhito.*

Cf. Th ver. 21.)

「不死に没入するに至った者のことを私はバラモンと呼ぶ。」(Sn ver. 635 [= Dhṛp ver. 411] : amatogadham anuppattam tam aham brūmi brāhmaṇam.)

「殺生をすることなく常に身を抑制している聖者らは、不死の境地に赴く。」

(Dhṛp ver. 225: ahimsakā ye munayo niccam kāyena saṃvutā, te yanti accutam tthānam.)

「[ブッダは] 生死を残りなく放棄した方である。」(Sn ver. 351: pahīnajātimaraṇam asesam. Cf. Sn ver. 500.)

「生死を超越した者、そのような者こそ真の意味において沙門と呼ばれる。」

(Sn ver. 520: jātimaraṇam upātivatto, samaṇo tādī pavuccate tathattā. Cf. Sn ver. 355.)

・「不老」

「不老が存在するのに、容易に老い行く諸々の欲望の対象がお前にとって何になるというのか。……これが不老である。これが不死である。これが憂いなき不老不死の境地である。」(Thī vers. 511-512: ajaramhi vijjāmāne kin tava kāmehi ye sujarā, ... idam ajaram idam amaram idam ajarāmarapaṇadam asokaṃ.)

「私は老い行くものを不老なるものと換えよう。」(Th ver. 32: ajaram jīramānena ... nimmissaṃ.)

・「形成されざるもの」

「作られざるものを知った者……彼こそ最上の人である。」(Dhṛp ver. 97: akataññū ... yo naro ... sa ve uttamaṇṇiso.)

「彼らは出家した後に……形成されたものではない涅槃の境地を達成した。」

(Th ver. 725: te pabbajitvā ... phusiṃsu nibbānapadam asaṃkhatan ti.)

・「不動」

「彼ら[偉大な仙人たち]は平安の境地において解脱している。彼らは不動の安楽に達している。」(Thī ver. 350: khemaṭṭhāne vimuttā te patā te acalam sukham.)

「あたかも岩山が不動でしっかりと立っているように、そのように比丘は、迷妄を滅しているがゆえに、山のごとく揺れることがない。」(Th ver. 1000: yathāpi pabbato selo acalo supatitthito, evaṃ mohakkhayā bhikkhu pabbato va na vedhati.)

- (9) Th vers. 258-260: saṃsaram hi nirayaṃ agacchisaṃ, petalokaṃ agamaṃ punappunam,
dukkhamamhi pi tiracchānayaniyā nekadhā hi vusitaṃ ciraṃ mayā.
mānuso pi ca bhavo 'bhirādhito, saggakāyaṃ agamaṃ sakim sakim,
rūpadhātuso arūpadhātuso n'evasaññisu asaññisu tthitaṃ.
sambhavā suviditā asāraṇā saṃkhatā pacalitā sad'eritā,
taṃ viditvā maham attasambhavaṃ santim eva satimā samajjhagan ti.

- (10) SN V, 226, 2-7: anamataggo kho saṃsāro pubbā koṭi na paññāyati. avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvatam saṃsarataṃ avijjāya tveva tamokāyassa asesavirāgaṇirodho santam etam padam phanitaṃ etam padam yad idaṃ sabbasankhārasamatho sabbupadhipaṭṭhissaggo taṇhakkhaya virāgo nirodho nibbānaṃ.

また『サンユッタ・ニカーヤ』の第15相応「アナマタツガ・サンユッタ」(Anamataggasamyutta, SN II, 178-190)に収められている諸経においては、輪廻は

無始であり、無明に覆われ渴愛に縛られた衆生らが流転するものであり、長時にわたって苦を受けるものであることが説かれた後、それゆえに所行を厭い、解脱すべきであると繰り返し語られている。

- (11) Sn ver. 740: taṇhādutiyo puriso dīgham addhāna saṃsaram
itthabhāvaññathābhāvaṃ saṃsāraṃ nātivattati.
- (12) Dhṃ ver. 277: sabbe saṃkhārā aniccā.
- (13) Dhṃ ver. 279: sabbe dhammā anattā.
- (14) SN III, 66, 23-68, 29. 森 2005, 163 頁を参照。
- (15) MN I, 256, 15-16: tad-ev' idaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṇ.
- (16) MN I, 257, 1-2 (= MN I, 258, 20-21) : aññaṇa paccayā na-tthi viññāṇassa sambhavo.
- (17) MN I, 259, 14-15.
- (18) MN I, 260, 9-10: yaṃ bhūtaṃ taṃ nirodhadhamman.
- (19) すでに村上・及川（1988, 167-168 頁）によっても指摘されていることであるが、『スッタニパータ』において bhavābhava という複合語の用例は、最古層においては 7 箇所（Sn vers. 776, 786, 801, 877, 901, 1060, 1068）と、最古層以外のところにおいては 2 箇所（Sn vers. 6, 496）との、合計 9 箇所認められる。

まず最古層文献中の 7 箇所の用例に対しては、『大義釈』と『小義釈』（*Cullaniddesa*）において、すべて一様に次のような註解が施されている。

「種々の生存に対する」とは、種々の生存における業による生存に対する、再生に対する［ということである。すなわち］欲の生存における業による生存に対する、欲の生存における再生に対する、色の生存における業による生存に対する、色の生存における再生に対する、無色の生存における業による生存に対する、無色の生存における再生に対する［ということである。それはまた］再三の生存に対する、再三〔新たな生に〕趣くことに対する、再三の転生に対する、再三の結生に対する、再三自分の生存が生起することに対する、ということである。

Nidd I, 48, 22-49, 2 (= Nidd I, 79, 3-9; 109, 14-21, 284, 11-18; 315, 20-26; Nidd II, § 472. ただし Nidd I, 109, 14-21 と 284, 11-18 においては、処格の箇所が与格となっている) : bhavābhavesū ti bhavābhave kammabhava, punabbhava, kāmabhava kammabhava, kāmabhava punabbhava, rūpabhava kammabhava, rūpabhava punabbhava, arūpabhava kammabhava, arūpabhava punabbhava, punappunaṃ bhava, punappunaṃ gatiyā, punappunaṃ upapattiyā, punappunaṃ paṭisandhiyā, punappunaṃ attabhāvābhiniḍḍattiyā.

この註解の内容からして、『大義釈』と『小義釈』は、bhavābhava を bhava の反復複合語として「種々の生存」と解していたと言える。これら 7 箇所のうち最初の 4 箇所については、ブッダゴーサによる『パラマツタ・ジョーティカー』の註釈もあり、それらのうち最初の第 776 偈に対する註釈は、

「種々の生存に対する」とは、欲の生存などに対する[ということである]。もしくは「種々の生存に対する」とは、様々な生存に対する、再三の生存に対する、ということであると言われている。

Pj II, 517, 11-13: bhavābhavesū ti kāmabhavādisu, atha vā bhavābhavesū ti bhava-bhavesu, punappunabhavesū ti vuttaṃ hoti.

というように、『大義釈』『小義釈』の内容を簡潔にまとめたものとなっている。それ以外の3偈における用例に対する註釈も、「あらゆる生存に対する」(Pj II, 522, 25: tesu tesu bhavesu)「再三の生存に対する」(530, 26: punappunabhavāya)「再三の転生に」(554, 4-5: punappuna-uppattiyā)となっており、やはりいずれにおいてもbhavaの反復複合語と解されていると思われる。

次に最古層以外に含まれる2箇所用例に対する『パラマツタ・ジョーティカー』の註釈をみると、第6偈の用例については、「幸福か不幸か、繁栄か衰退か、常住か断滅か、善か悪か、によって[区別される]、そのような多くの種々の生存」(Pj II, 20, 23-25: sampattivipatti-vuddhihāni-sassatuccheda-puññapāpavasena itianekappakārā bhavābhavatā)とある。ここにおいてbhavābhavaは、対をなす肯定的な意味の言葉と否定的な意味の言葉として解釈されていることから、bhavaとabhavaからなる複合語と解されていると考えられる。したがって、『パラマツタ・ジョーティカー』はここにおけるbhavābhavaを反復複合語とは取っていないのであるが、しかし内容的には多様に区別される「種々の生存」と解していると言えよう。

一方、第496偈の「種々の生存に対する[渴愛]」という用例に対しては、

常住か断滅かに対する[渴愛のこと]。あるいはまた、生存に対する、あるいは非生存に対する[渴愛]が「種々の生存に対する[渴愛]」である。再生(punabbhava)と不再生(anabhinibbatti)とに対する[渴愛]、と言われたのである。

Pj II, 416, 1-3. sassatāya vā ucchedāya vā, atha vā bhavassa abhavāya bhavābhavāya punabbhavānabhinibbattiyā ti vuttaṃ hoti.

という註解が示されている。ここでもやはりbhavābhavaはbhavaとabhavaからなる複合語と解されている。

- (20) 榎本 2008, 10 頁参照。また本稿註 19 において示したとおり、『大義釈』『小義釈』の註釈や、それを受けていると思われる、最古層文献に対する『パラマツタ・ジョーティカー』の註釈も、bhavābhavaを反復複合語として解釈している。
- (21) 本稿「前編」174 (11) 頁参照。
- (22) Sn ver. 779: muni ... nāsiṃsati lokam imaṃ paraṇ cā ti. また第 801 偈にも「この世において両方の極端に対して、[また] 次から次への生存に対して、この世においてもあの世においても、願望のない者」(yassūbhayante paṇidhīdha n'atthi bhavābhavāya

idha vā huram vā) とある。

- (23) 註釈文献における bhavābhava の解釈については、本稿註 19 を参照のこと。なお、パーリの註釈文献において、このように一つの語句に対して複数の解釈が併記されることはよくあることであるが、多くの場合、それらの解釈は、まったくの異説としてというよりも、むしろ言い換えられるような形で列挙されている。そのことは、それら複数の解釈が排他的関係にある異議を表しているのではなく、同じ事柄の本質を多角的・分析的に述べたものであることを示していると言えるであろう。
- (24) 第 1059-1060 偈においては、「[お前が] 知る ヴェーダに通じたバラモン、無所有で欲と生存に執着のない彼は、確実にこの暴流を超えたのであり、彼岸に渡ったのであり、頑なでなく、疑念がない。……彼は渴愛を離れており、苦悩なく、願望がない。彼は生老を超えている。」(Sn vers. 1059-1060: yam brāhmaṇam vedagum ābhijāññā, akiñcanam kāmabhaye asattam, addhā hi so ogham imaṃ atāri, tiṇṇo ca pāram akhilo akamkho. ... so vītatanho anigho nirāso, atāri so jātijaran) と言われている。また第 1120-1123 偈においては、生老を断つための教えを請うピンギヤとブッダの対話が伝えられているのだが、そのなかでブッダは、「怠ることなく、再生がないように色かたちを捨てよ」(Sn ver. 1121: appamatto jahassu rūpaṃ apunabbhavāya), 「怠ることなく、再生がないように渴愛を捨てよ」(Sn ver. 1123: appamatto jahassu taṇhaṃ apunabbhavāya) と語っている。
- (25) 「彼は生と老いとを超えた。」(Sn ver. 1048: atāri so jātijaran.) この他にも Sn vers. 1045-1047, 1052, 1060, 1079-1081 を参照。
- (26) Sn ver. 1097d (=vers. 1120d, 1122d) : jātijārāya idha vippahānam. Sn ver. 1056 をも参照。
- (27) Sn ver. 1082: jātijārāya nivutā.
- (28) 本稿「前編」177 (8) 頁参照。
- (29) Sn ver. 1092: majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam ... oge jāte mahabbhaye, jarāmaccuparetānam dīpaṃ pabrūhi.
- (30) ここで引いた並川の文言は、古層文献を扱う文脈でこの論点を再説するなかで言われているものであるが、そこでは、上に論駁した奇妙な論法に加えて、さらに一段とおかしい議論が展開されている。

前を放ちなさい。後を放ちなさい。中間を放ちなさい。生存の彼岸に達し、あらゆることがらについて心が解脱していれば、あなたは再び生まれと老いに (punāṇ jātijaram) 近づくことはないであろう。(『ダンマパダ』第 348 偈、訳文は並川 2005, 121 頁より)

という古層に属するとされる資料を引用したのち、並川は「この用例は、『生まれと老い』それ自体が輪廻を意味しているのではなく、『再び』という語によって輪廻が表現されていると思われる。つまり、『再び』という副詞によって輪廻を示した例である」と述べ、「生まれと老い」という表現はあくまでも輪廻を表すもので

はなく、「再び」が付くことによって初めて輪廻の意味になるとする彼の「仮説」を提示する。ところがそれに続けて

ところで、この「生まれと老い」という表現は、最古層にも見られ、これが「生死」と表現されていないところに最古の仏教が輪廻に対して消極的に関わり、現世に焦点を合わせてものを考えていたことを示すものではないかとすでに論じたが、この用例の「再び」という副詞によって輪廻が示されていることは、最古層の資料では「生まれと老い」という表現が必ずしも輪廻を意味していなかったことを証明していることにもなるのではないかと思われる（並川 2005, 121 頁、傍点引用者）。

と述べるのである。あろうことか、これは彼自らが最初に仮定した前提に還ってきてそれを繰り返しているだけ、つまり「同義反復」の主張をしているだけであって、実は何も「証明」してはいない。（しかも、並川自身が puna の付いた punabbhava [再生] のような表現だけでなく、bhava という語単独でも輪廻を表す用例のあることを示していることからして、なぜここでこのような明白な循環論法に訴えているのか、理解に苦しむところである。）

実際には、この『ダンマパダ』の一節に含まれている個々の表現はすべて、それと同じかほぼそれに相当する表現が最古層文献のなかにすでに見出されるものであって、並川が結論づけようとするような、最古層/古層文献の間の「断層」を示唆するものは何もない。「生まれと老いを捨て去り、超える」という（最古層文献でみられた）表現と、ここでの「再び生まれと老いに近づかない」という表現とはまったく同じ事柄を指しており、「再び」という語が付こうが付くまいが、本節で明らかにしてきたように、生存の反復は、最初期の仏教から前提になっている「生存＝輪廻」の理解のうちに含意されているのである。

- (31) 森章司（2005, 165（16）頁）は、仏教の「四苦」のなかに「生」が入っていることの意義について、「現在すでにこの世に生まれてきているわれわれにとっては、もし再び生まれ変わることがないとするなら、すなわち輪廻が前提となっていないとするなら、『生れる』は『苦しみ』とはならないはずである」（傍点引用者）と述べているが、この指摘はここでの論点とまったく重なる。
- (32) 「ブッダ自身は輪廻を説いたのか？」という問いは、これまで多くの研究者が考察を試みてきた問題である。もちろん、本稿第4節の初めにおいても述べたとおり、ブッダが実際に語ったことを、歴史的事実として実証的な仕方では究明する術はない。しかし、最古層や古層の文献においても明確に輪廻が前提とされているということを踏まえたうえで、ここで述べた「仏教教理の一貫性」という観点に立つならば、ブッダ自身も間違いなく輪廻を説いたと言う他ない。もちろん、ブッダやそれに準じる阿羅漢たちにとっては「輪廻は存在しない」のであるが、そのこととブッダが教えとして輪廻を説いたか否か、という問題とはまったく別次元のことである。このことに関連して、雲井昭善、宮坂宥勝、櫻部建という三人の研究者の的を射た指

摘を引用しておこう。

釈尊自ずからは輪廻（苦）を段尽していたにしても、輪廻苦を未だ断尽していない有情に対しては輪廻説に関する説明があつて然るべきである。何故ならば、輪廻（苦）を断ずるということは、それ自体輪廻（苦）を予想しているからである（雲井 1967, 397 頁）。

無明によって輪廻転生あり、明によって輪廻転生なしとするのが釈尊の輪廻観であったといえる（宮坂 1997, 139 頁）。

初期仏教について、それが輪廻転生を認めるか否定しているかをもし論ずるとすれば、無明・渴愛ある者の上にはそれを認めており、無明・渴愛なき者の上にはそれが否定されている、と言うほかはない、と私には思われる。簡明に言い切れば、迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者に輪廻はない、というのが仏教の立場である。あるいは、人が迷いの生を生きている限り彼には輪廻は事実であるが、迷いを離れるとき彼に輪廻は問題とならない。したがって、輪廻は存在しない、といえよいであろうか（櫻部 2000, 16 頁）。

